

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1₍₂₀₎

Весна – лето

2014

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- «Послание Петра Филиппу» (*NHC VIII.2. 132.10–140.27; CodTch 1.1–9.17*). Введение, перевод с коптского языка, комментарий *А.Л. Хосроева* 5
- Наказ Тодзю*. «Беседы со старцем». Предисловие, перевод фрагментов с японского языка, комментарий *К.Г. Маранджян* 31
- Т.А. Пан*. Маньчжуро-монгольский диплом, выданный жене монгольского аристократа (из коллекции ИВР РАН) 38

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Н.В. Козырева*. «Знатные и великие». Богатые семьи города Ларсы в XIX–XVIII вв. до н.э. 45
- Б.Б. Лаикарбеков**. Рефлексы древнеиранского *gātu-/*gādu- ‘место, время’ в памирских языках и некоторых таджикских говорах 58
- И.В. Герасимов, Абд ал-Азиз Хасан, Сумейя*. Жилища и дома суданцев в «Табакат» Ибн Дайфаллаха 64
- В.М. Рыбаков*. Танские законы о насильственных видах присвоения чужого имущества 75
- И.С. Гуревич*. Грамматическая стилистика текстов *тинхуа* (на материале «Заново составленного *тинхуа* по истории Пяти династий») 89
- С.Л. Невелева*. Древнеиндийская эпическая мифология: основные характеристики 100

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- С.М. Прозоров*. Духовные ценности суфиев в надписях на личных вещах (по материалам арабской рукописи сочинения по суфизму ‘Азизи Шайзалы, ум. в 494/1100 г.) 114
- Ю.А. Иоаннесян*. Комментарий Баба на суру «ал-Каусар» 126
- О.М. Чунакова*. Среднеперсидские манихейские фрагменты из Туяк-Мазара 143
- М.В. Фионин*. История изучения новозаветных лекционариев (краткий обзор) 148



Наука — Восточная литература
2014

<i>Е.П. Островская.</i> О значении термина bhagavān в составе религиозного титула Будда Бхагаван	160
<i>С.Л. Бурмистров.</i> Культ и мифология Ганеши (по рукописным материалам из Индийского фонда ИВР РАН)	168

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

<i>К.К. Курдоев.</i> Краткий историко-этнографический очерк о курдах заза. Предисловие и публикация текста <i>З.А. Юсуповой</i>	180
<i>С.С. Сабрукова.</i> Памятник буддийской архитектуры — Эркетеневский хурул (по материалам АВ ИВР РАН)	201
<i>К.В. Алексеев, А.А. Туранская, Н.В. Ямпольская.</i> Фрагменты монгольского Золотого Ганджура в собрании ИВР РАН	206
<i>И.Г. Алимбарашвили.</i> Из взаимоотношений Мари Броссе и Дмитрия Мегвинетухуцесишвили	225
<i>Е.О. Шухман.</i> Еврейские палеотипы в коллекции ИВР РАН (краткий обзор)	231

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>О.А. Воднева.</i> Ежегодная (годовая) научная сессия ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения». К 195-летию (1818–2013) Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН (СПб., 2–4.12.2013)	243
<i>М.М. Юнусов.</i> Петербургский институт нудайки. Третья ежегодная конференция по нудайке и востоковедению (СПб., 17.12.2013)	252
<i>И.В. Кульганек, Т.А. Пан.</i> Шестая научно-практическая конференция «Путешествия на Восток — 2013» (СПб., 26.03.2014)	257
<i>С.Х. Шомахмадов.</i> Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН. Первое заседание: доклад М.И. Воробьевой-Десятковской «Буддийские рукописи из коллекции М. Скоена (Martin Schøyen)» (СПб., 16.04.2014)	260
<i>Н.О. Чехович.</i> Конференция «Администрация и бюрократия на Древнем Востоке (к 125-летию со дня рождения Василия Васильевича Струве)» (СПб., 22–23.04.2014)	262
<i>Е.П. Островская.</i> Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН. Второе и третье заседания: доклад Т.В. Ермаковой «Собиратели рукописей индийского фонда Азиатского музея — ИВР РАН» (СПб., 12 и 21.05.2014)	265

РЕЦЕНЗИИ

На четвертой стороне обложки: Маньчжуро-китайский диплом из маньчжурской коллекции ИВР РАН, шифр С 30 mss (к статье Т.А. Пан)	
Над номером работали: Г.О. Ковтунович А.А. Ковалев О.В. Мажидова О.В. Волкова А.Е. Танчарова Е.А. Пронина	
<i>The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part I (1845–1851) / Ed. A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2005. — xxx+640 pp. and The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part II (1852–1854) / Ed. by A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2012. — x+732 pp. (К.Г. Маранджян)</i>	267
<i>Пэн Сян-цян 彭向前. Си Ся вэнь Мэн-цзы чжэнли яньзюо 西夏文《孟子》整理研究 (Комплексное исследование тангутского перевода «Мэн-цзы»). — Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012. — 295 с. (Тан Цзюнь, Ю.С. Мильникова)</i>	269
<i>Дмитрий Цолин.</i> Арамейский язык библейских тестов и Таргума Онкелоса. Учебное пособие. — Черкассы: Коллоквиум, 2013. — 359 с. (В. Голенец)	274
<i>Ю.В. Болтач.</i> Ханмун. Вводный курс. — СПб.: Гиперион, 2013. — 335 с. (И.С. Гуревич, К.Г. Маранджян)	275
«Второй» и «Третий» альбомы о. Иакинфа (Н.Я. Бичурина). Вступит. ст. академика В.С. Мясникова и О.В. Васильевой. Подг. к изд. О.В. Васильевой. — СПб.: Российская национальная библиотека, 2012 (И.Ф. Попова)	276
© Российская академия наук, 2014 © Институт восточных рукописей РАН, 2014	

С.Л. Невелева

Древнеиндийская эпическая мифология: основные характеристики

Статья «Древнеиндийская эпическая мифология: основные характеристики» посвящена проблемам содержания «Махабхараты», великого эпоса Индии. Знание особенностей сложения его мифологии позволяет понять важнейшие грани мировосприятия Древности, а также сюжеты и темы индийской литературы и искусства в целом. Изучение мифологической картины эпоса дает возможность установить связи его главных образов не только с индоиранским и ведийским «прошлым», но и с локальными культурами и верованиями. Мифологию «Махабхараты» необходимо исследовать под углом зрения предложенной Я.В. Васильковым (монография «Миф, ритуал и история в „Махабхарате“», СПб., 2010) новой научной теории, согласно которой содержание эпоса (и, следовательно, мифология) представляет собой синтез трех историко-типологических «слоев» — архаического, классико-героического и более позднего, религиозно-философского.

Ключевые слова: древнеиндийский, эпос, «Махабхарата», традиция, политеизм, монотеистический, антропоморфный, жертвоприношение, гимн, мировосприятие, ведийский, эпический.

Если хотя бы в самых общих чертах не ознакомиться с мифологией индуизма, которая нашла отражение в «Махабхарате», останутся непонятными некоторые грани мировосприятия эпоса и сфера эпической образности. Формы использования мифа в этом эпическом памятнике разнообразны: это *свернутые* в составе имен персонажей или же в их определениях сюжеты, а также целостные переложения мифов и отдельные мифологические образы, вошедшие в литературу и искусство Индии. Важность изучения древнеиндийской мифологии определяется также тем, что эпическая традиция представляет собой достоверный источник, проясняющий этапы становления индуизма¹.

Сопоставляя картину эпоса с ведийской и пуранической, Й.А.Б. ван Бейтенен полагает, что исследования, которые гипертрафируют роль индоевропейского прошлого древнеиндийской мифологии (Дюмезиль, 1976; 1986; Dumézil, 1958; 1968), или те, которые преувеличивают соответствие эпической космологии мифологии пуран (Biardeau, 1994), не дают точного понимания мифологических связей «Махабхараты» (The Mahābhārata, 1978, с. 163–164).

Время устного бытования индийского эпоса приблизительно совпадает с тем периодом, в пределах которого происходило становление индуистской мифоло-

¹ Особая важность изучения мифологии Индии определяется отмеченной Я.В. Васильковым спецификой развития ее культуры: «...Пожалуй, ни в одной стране, кроме Индии, не совершался так долго живой процесс мифотворчества в рамках единой культурной традиции, мифология не оказывала столь сильного и продолжительного влияния на обособившиеся от нее формы познания и отражения действительности: фольклор, искусство, науку» (Васильков, 1982, с. 281). О комплексном характере изучения древнеиндийского эпоса см. обобщающую монографию Я.В. Василькова (Васильков, 2010).

гии². Этим, по-видимому, объясняется (по крайней мере частично) специфика мифологической картины, отраженной в «Махабхарате». Мифология эпоса только теоретически выглядит более или менее системной. Три «великих» бога — Брахма, Вишну и Шива — не слишком широко представлены в эпической сюжетике, хотя, несомненно, их роль значительна. Некогда крупные ведийские боги — Индра, Варуна, Агни, Сурья — отступают на задний план, превратившись в покровителей сторон света, *локапалов*. В «Махабхарате» идет процесс придания божественным персонажам космических масштабов, что в еще более полной мере характерно для пуранического индуизма. В каждом мифологическом образе эпоса можно усмотреть своего рода «тяготение» одновременно в двух направлениях: с одной стороны, к прошлому, не ограниченному ведийскими истоками, но представленному синтезом индоарийской и неарийской культур³, и, с другой — к будущему, иногда только намеченному в связанных с этими образами сюжетах.

Высокоразвитая цивилизация городского типа, называемая, согласно локализации археологических раскопок, цивилизацией Хараппы или Мохенджо-Даро, определяется как *протоиндийская* (Альбедиль, 1991; 2004). Эта цивилизация была «крайним восточным звеном в сплошной цепи раннеземледельческих культур, тянувшейся в IV–III тысячелетиях до н.э. через весь Средний и Ближний Восток на запад, до Юго-Восточной Европы» (Васильков, 1982, с. 281–296). Некоторые религиозные представления, реконструируемые для этой древнейшей цивилизации, разительно сходны с теми, которые словно бы *прорастают* спустя много веков в развитом индуизме, и в этом состоит одна из важнейших особенностей его сложения. Существует, таким образом, возможность проследить генезис некоторых элементов, составляющих основные звенья эпической мифологии.

Ряд аспектов древнеиндийской «эволюционирующей мифологии» (Дандекар, 2002) с высокой степенью достоверности можно выявить на основе ведийской словесности, начало которой положено «Ригведой» (Ригведа, 1989; 1995; 1999). В свою очередь, общая характеристика ведийской мифологии восстанавливается по отдельным фрагментам, «знакам» мифов, поскольку связанное их изложение в «Ригведе» отсутствует, так как не соответствует ее назначению — собрания гимнов, исполнявшихся прежде всего во время жертвоприношений. Ведийский миф ориентирован на космос, и отсюда значительный вес в ригведийской мифологии космологических представлений (Огибенин, 1968) — та черта, которая и проявится позднее в индуизме.

Мифологические воззрения ранних слоев «Ригведы» соотносятся с представлениями других индоевропейских народов⁴. Многократное сокрушение Индрой, главным божеством Вед, олицетворяющим грозу, дракона Вритры и освобождение плененных им вод ряд исследователей (Элиаде, 1998; Eliade, 1971; Норман Браун, 2005, с. 245–299; Кёйпер, 1986; Kuiper, 1983) интерпретируют как космогонический акт — превращение хаоса в организованное мироздание. Другие трактовки этого действия

² Краткий обзор направлений в изучении начального этапа формирования индуизма в общем контексте древнеиндийской культуры см.: (Бонгард-Левин, 1980, с. 12–29, 172–192, 330–338; Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 82–114, 172–193, 330–389).

³ Согласно теории индийского исследователя С.К. Чаттерджи, автохтонный культурно-языковой субстрат определяется тремя основными компонентами — дравидским, аустроазиатским и тибето-китайским (Chatterji, 1953; Gopal, 1981, с. 350–351; Бонгард-Левин, 1979, с. 3–26; 1981, с. 301–310).

⁴ Древнейший пласт ригведийской мифологии «раслаивается» на такие мифологические представления, которые восходят к эпохе индоевропейской культурно-языковой общности (например, Дьяус — Небо, Ушас — Заря, Сурья — Солнце), и такие, которые сближают мифологический мир ведийских ариев с мифологией древних иранцев (Сома, Митра, Ашвины, Ветер-Ваю, Яма и др.).

Индры, и в том числе — календарная, соответствуют *основному* индоевропейскому мифу, как он отражен в «Ригведе» (Ригведа, 1972, с. 286).

Положение Варуны в пантеоне древних индоариев позволяет видеть в нем «божество, представляющее более высокий уровень мифологического сознания, чем громовник и воитель Индра... и отражающее иную ступень социального развития (откуда идея мирового могущества, юридической власти и карательной функции царя)...» (Васильков, 1982, с. 285). Предполагается, что этот образ, возможно, был заимствован «из мифологии некой древневосточной цивилизации, с которой предки индоариев (а возможно, и иранцев) вошли в контакт где-то на путях своих странствий» (Васильков, Невелева, 1985, с. 59–65).

Главное деяние Вишну (в Ведах он лишь младший сподвижник Индры в сражениях с демонами) — это его «три шага», которыми он покрывает все мироздание. Это действие одного из ведийских солярных богов трактуется космогонически — как установление пространства, и здесь функция Вишну сходна с функцией мирового дерева в ряде архаических мифологий Азии и Восточной Европы (Кёйпер, 1986, с. 101–111; Gonda, 1954).

Мир «Ригведы» остается в значительной степени миром индоевропейской мифологии. Однако в процессе продвижения индоариев на юго-восток от места первоначальной локализации в Пенджабе ведийская мифология подвергается ощутимому субстратному влиянию.

Религиозные воззрения ведийского периода выглядят политеистическими: действительно, среди богов не выделен главный, да и сам пантеон не выстроен. Когда речь идет о жертвоприношении, главенствует Агни, а сокрушение демонов — прерогатива Индры. Еще в XIX в. Ф. Макс Мюллер отметил, что в гимнах «Ригведы» то один, то другой мифологический адресат воспевается как верховный и всемогущий («энотеизм» или «катэнотеизм»), и рассматривал это явление как шаг к монотеизму. Эта теория была критически воспринята в индологии, однако она, безусловно, служит объяснению особой установки гимна как жанра древней словесности.

Важной характеристикой ведийских богов является их тесная связь с природными феноменами, но эта связь и в «Ригведе» далеко не абсолютна: такие, например, абстрактные боги, как Вишвакарман — «Всесозидатель», Вач — «Речь» и др., ее лишены. Кроме того, природный субстрат ведийских богов объясняет лишь часть свойственных им функций: так, космогоническая роль Индры прямо не соотносится с природным аспектом его образа. Боги «Ригведы» наделены антропоморфными чертами, в ряде случаев соединяющимися с зооморфными (так, Ашвины, Конники, имеют в своем облике конские черты).

Начиная с ведийских времен важнейшей особенностью развития индийской мифологии становится *слияние* нескольких божеств между собой и — как результат этого процесса — создание на основе цепи идентификаций синкретических образов; таков, например, итог слияния нескольких ведийских богов солнца. Этот процесс в значительной мере может быть объяснен подключением этнически разнородных верований, представляющих собой достояние все расширяющегося ареала. Непременно стоит отметить в связи с этим исключительную способность индийской традиции вообще и индуизма в частности вовлекать в свою орбиту все, что первоначально является чуждым, трансформировать его и «делать своим».

В индуизме функции сохранения мира, его разрушения и созидания с течением времени распределяются между «великими» богами «Махабхараты» — соответственно Вишну, Шивой и Брахмой. Для понимания того, как выглядит в этом плане картина эпоса, обратимся к книге «Лесной» (The Mahābhārata, 1942; Махабхарата,

1987), в которой эти мифологические фигуры выступают как *действующие лица* эпического повествования. Весьма тщательно отработана форма общения с ними — главным образом через прославительный *гимн* (Невелева, 1995, с. 235–256; 2010, с. 151–172).

Все три космологические функции могут быть приписаны одному **Вишну**. Каурава Дурьодхана, отрекаясь от царства, говорит своему брату Духшасане: «Охраняй [наш] род, как Вишну [хранит] сонмы богов» (238.25)⁵. Хранимые Вишну миры процветают благодаря его милости (101.2, 5). Мудрец-риши Уттанка славит Вишну гимном: «Тобою, о лучезарный, сотворено все сущее... то, что доступно познанию» (192.11); Вишну — «могучий творец мира» (192.21). И далее: «Когда ты доволен, весь мир благоденствует, но воцаряется ужас великий, если ты гневен» (192.16) — в описании божества появляются вдруг черты, более подходящие характеристике Шивы. И совсем недвусмысленно в словах того же Уттанки традиционные функции Брахмы и Шивы приписываются Вишну: «Ты и творец, и губитель всего живущего на земле» (192.19).

Описание **Кришны-Нараяны**⁶, вложенное в уста риши Маркандеи, также двойственно: это «творящий и разрушающий создатель всего сущего во Вселенной» — *kartā vikartā sa sarvabhāvanabhūtakṛt* (186.14); «Созидающий, он не созидает, он сам источник созидательной силы» (186.16), наделяющий душою все сущее (187.35). Подобно тому как из тела Пуруши в ригведийском гимне «Пурушасукта» (Ригведа, 1999, с. 235) возникают четыре варны, точно так же Кришна в «Махабхарате» выступает творцом разделенного на сословия человечества (187.13). Вселенная покорна его воле: «Я созидаю богов, людей, гандхарвов, демонов-змеев, ракшасов и весь неживой мир, и я же уничтожаю [их] тайною силою» (187.29). С функцией разрушения связаны действия Кришны-Нараяны по истечении цикла мировых периодов (юг), когда в форме пламени конца мира (*pralayaāgni*) он уничтожает все живое, что еще уцелело после засухи и очистительного потопа (187.12). Он провозглашает: «Я — пламя конца мира, я — Яма конца мира, я — солнце конца мира, я — ветер конца мира» (187.17) — таковы типично шиваитские мотивы.

Даже если сделать поправку на прославительный характер Вишну и Кришны в адресованных им гимнах и на то несомненное предпочтение, которое им и в особенности Кришне, богу-герою, оказывает эпос (Hiltebeitel, 1976; Невелева, 2005, с. 137–152; 2009, с. 72–88; 2010, с. 238–260), можно сделать вывод о некоторой размытости функций этих эпических богов.

Брахма, значительно менее популярный как персонаж эпического повествования, чем Вишну и Шива, в неэпической древней словесности обладает высоким мифологическим статусом (Bailey, 1983). В ранневедийских источниках он служит олицетворением священного Слова, в упанишадах персонифицирует Мировой Абсолют, верховное начало Вселенной. Содержание каждой из тетрад, к которым аллегорически возводятся четыре лика Брахмы (четыре Веды, четыре варны, четыре космогонические эпохи — юги, четыре стороны света и т.д.), служит подтверждением философско-рационалистических тенденций в построении этого образа.

Брахма в эпосе считается демиургом, от которого произошли боги, демоны и люди, его творческая активность в «Махабхарате» связана с поздней концепцией смены космических периодов, юг. Когда потоп кончается, «Прародитель пробуждается ото сна» (186.4) и, «наполнив воздухом небеса, всюду рассредоточив воду, в должном

⁵ Цифры в скобках обозначают: первая — номер главы книги «Лесной», после точки — номера стихов.

⁶ Нараяна — божество предположительно аборигенного происхождения, культ которого сливается с культом Кришны.

порядке воссоздает четыре формы жизни» (186.5). Брахма — «творец всего, что движется и что неподвижно» (160.13). Функция созидания, основная для Брахмы, — он «творец мира» (*lokabhāvana* — 260.14), «творец всех миров» (*sarvalokānām sraṣṭā* — 258.11) пересекается с той же самой функцией Вишну. В образе Калки-Вишнуяшаса Вишну возрождает «честные порядки, установленные Самосушим» (*svayaṁbhū*), т.е. Брахмой (189.2), что можно трактовать следующим образом: функция первичного творения лежит на Брахме, но в цикличной повторяемости юг (186.1) его деяние копирует Вишну.

О созидательной активности Брахмы и Вишну говорится примерно в одних и тех же выражениях. Попытка разграничения их функций прослеживается в концепции смены юг (187.39, 40), когда поочередно наступает космический сон каждого из них, т.е. то один, то другой выключается из действия. Подчеркнутая брахманской дидактикой «Махабхараты» созидательная роль Брахмы (см., например: книга «Лесная», глава 185) перекрывается деятельностью Кришны-Нараяны (там же, гл. 188).

По-видимому, в эпосе уже складывается восприятие Брахмы преимущественно как бога-творца, но в то же время древняя традиция — приписывать творение мира верховному божеству — в случае Брахмы и Вишну, а иногда и Кришны словно бы размывается.

Роль разрушителя, не характерная для Брахмы, свойственная ему, как и Вишну, лишь по праву владыки сущего, упомянута в эпосе весьма скупо (см., например, 168.11). И единственный раз Брахма выступает в несвойственной ему роли спасителя человечества, которая принадлежит Вишну: в видении риши Маркандеи Брахма отождествляет себя с рыбой, спасающей прародителя Ману от потопа (185.48), меж тем как обычно рыба идентифицируется с Вишну.

В поздневедийской словесности функция творения приписывается различным богам — в частности, Праджапати, который в космическом творении повторяет Брахму, иногда с ним отождествляясь, а также Вишвакарману (Всесоздателю), впоследствии низведенному до уровня небесного ремесленника. В эпосе, в силу некоторой гетерогенности отраженных в нем верований, творцом и вседержителем наряду с Брахмой может выступать не только Вишну, но и Шива, главные для соответствующего религиозного направления боги. Потенциальные возможности для такого своеобразного монотеизма заложены, как можно предположить, в «эзотерическом», согласно Ф. Макс Мюллеру, отношении адептов веры к почитаемому объекту.

Эпический Шива — стоящая в «Махабхарате» особняком фигура с определенным кругом связей и фиксированными функциями, основная из которых — мятежная сила разрушения. Его образ частично сходен с протодравидийским рогатым божеством — Прото-Шивой, сидящим в итифаллической позе. Шива вобрал в себя черты столь же особого по своим проявлениям ведийского Рудры-Ревуна, грозного бога, насылающего порчу на скот и его же исцеляющего. В описании облика Шивы, его атрибутов и действий подчеркнут аспект воинственный, устрашающий (40.3, 170.39, 214.20).

Вся «биография» Шивы в свернутом виде сконцентрирована в его именах-эпитетах и разного рода определениях, что вообще характерно для вербальной иконографии эпоса. Например, обращенный к Шиве гимн соперника героев Ашваттхамана из «Сауптикапарвы» (Махабхарата, 1998, с. 109–132), которая показывает особый статус Шивы в эпосе, его «отдельность» от остальных персонажей, целиком состоит из обширного перечня прозваний Шивы и его индивидуальных характеристик (Невелева, 1998, с. 115–120). Такая структура гимна (в котором мифологические сюжеты только названы, обозначены) основывается, очевидно, на сходном с ригведий-

ским способе поэтического изображения — через смену визуальных образов, усиливающих экстатическую напряженность молитвенного обращения к богу.

Главной композиционной особенностью этого гимна является, таким образом, его форма каталога имен и характеристик бога (ср. III.3.18–28 — перечень 108 именованных Сурьи; XIII.17.30–150 — 1008 имен Вишну; XIII.135.14–140 — 1008 имен Шивы; римская цифра обозначает номер книги «Махабхараты»).

Прозвания и определения Шивы в анализируемом гимне распределяются по следующим группам: собственно имена — Шива, Рудра, Хара, Шарва, Бхава, Бхавана, Шукра, Кратха, Шакра; описание внешнего облика — Синешей (Синегорлый), Треокий, Вирупакша (С необычными глазами), Стхану (Столп), Капардин (С узлом-раковиной [волос]), «кровоаво-алый», «коричнево-красный», «в доспехах из золота», «украшенный тиарой месяца», «бритоголовый брахмачарин с косицею на затылке», «облаченный в шкуру», «тот, чье тело — его одеяние» (т.е. «нагой»); именование по атрибуту — «Держащий палицу с черепом на конце», «Тот, чья вахана — бык», «Владелец лучшего оружия со стрелами» (т.е. лука Пинака); характеристики по родству и окружению — Супруг Умы, отец Кумары, бога войны, властитель духов-ганов; определения по местопребыванию — Житель гор, «пребывающий в местах сожжения трупов», «в далеком южном краю»; имена по деяниям и статусу — Сокрушитель Трипуры (Тройного города демонов), Разрушитель жертвоприношения (Дакши)⁷; характеристики подвижника — «вершитель обетов», «постоянно подвижничающий», «стезя для подвижничающих». Такие прозвания Шивы, как Бог богов, Ишана, Ишвара, Вишварупа, Вишвакарман, Брахман, представляют Шиву «богом тотальности», All-god (ср. в той же книге: «В тебе все сущее, и ты во всем сущем» — 7.53).

Среди определений Шивы наряду с сугубо индивидуальными, соотносимыми с системой его именованья, есть, как можно видеть, и такие, которые встречаются в гимнах другим богам; ср. также: «имеющий множество проявлений», «предстающий во множестве обликов», «воспетый, воспеваемый; тот, кого должно воспевать гимнами», «неотвратимый», «неприкосновенный», «беспредельный», «высший, высочайший из высших, превыше которого нет никого», «пречистый», «извечный», «нерожденный». В числе определений Шивы в этом гимне своей суггестивно-эвокативной окрашенностью выделяется эпитет «не знающий преград» (7.6): в этом контексте он призван «навести» бога на исполнение просьбы обратившегося к нему адепта (7.12), т.е. устранить преграду на его пути.

В эпосе функция космического творения Шиве несвойственна, хотя в гимнах, обращенных к нему, встречается характеристика *loka bhāvāna* — «творец Вселенной» (40.33; ср. то же о Брахме), а также повторяются мотивы созидания, присущие сюжетам о Вишну (41.8, 81.108), — такова специфика гимновых прославлений: одни и те же возвеличивающие объект эпитеты и определения используются при обращении к различным персонажам.

Будет справедливым, по-видимому, общий вывод о том, что «Махабхарата» не воспринимает трех «великих» богов в некоем единстве и существует лишь тенденция к закреплению за каждым из них определенного вида деятельности, т.е. к будущему распределению между ними соответствующих функций — созидания (Брахма), сохранения мира (Вишну) и разрушения (Шива).

В «Махабхарате» сохраняется память о ведийском деянии **Индры**, сокрушающего демонов. Сюжет о его победе над Вритрой, правда с совершенно иным акцен-

⁷ В заключительных главах той же «Сауптикапарвы», насквозь пронизанной «духом Шивы», излагается миф о жертвоприношении Дакши, который можно считать своего рода интерпретацией сюжета этой книги о гибели спящих воинов, которых убивают, «подобно скоту».

том — Индру одаривает мощью Вишну, некогда его «младший» сподвижник, — излагается в книге «Лесной» (гл. 99). В качестве художественной модели *основной* миф определяет в эпосе содержание батального действия. Эпические сравнения со свойственным им консерватизмом выдвигают эту мифологическую тему на передний план (Васильков, Невелева, 1988, с. 152–175). В «Махабхарате» возможна интерпретация демоноборческих мотивов с космогонической точки зрения — как защита космоса от противостоящих ему сил хаоса, нарушающих установленный порядок организованной Вселенной. Связь ведийских Индры и Вишну прослеживается в эпосе во взаимоотношениях героя Арджуны, сына Индры, с богом-героем Кришной, который действует в интересах братьев Пандавов как их соратник. Эта связь дополнительно подтверждается последовательной линией идентификации: с одной стороны, Арджуны с Кришной, с другой — Кришны и Вишну.

Учение об *аватарах*, «нисхождениях» **Вишну** на землю в различных обликах, использует фольклорно-мифологический мотив *передвижения-превращения*. Список канонических аватар насчитывает десять воплощений бога: рыба (матсья), черепаха (курма), вепрь (вараха), человек-лев (нарасимха), карлик (вамана), Парашурама (Рама с топором), Рама (герой «Рамаяны»), а также Кришна, Будда и Калки Вишнуяшас. Аватары Вишну развернуты в диахронии, и это свидетельствует, как можно предположить, о соотношении теории аватар с раннеисторическим восприятием времени. В индийской традиции последовательность воплощений Вишну связывается с представлениями об эволюции жизни на земле: рыбы — наиболее ранний вид позвоночных, черепаха — земноводное существо, вепрь (кабан) — теплокровное животное, человек-лев — полуантропоморфный образ, карлик — маленький человек, Рама с топором — воплощение дикости. Аватары с седьмой по десятую — Рама, Кришна, Будда и Калки — знаменуют величие человеческого духа, тогда как первые четыре аватары связаны с архаическими слоями верований, восходящих к почитанию тотемного животного как священного предка племени.

Учение об аватарах, которые оформлены развитыми сюжетами, наглядно демонстрирует способность индуизма ассимилировать то, что первоначально является для него чужим, начиная от аборигенных верований и до учений, противоречащих брахманской ортодоксии. Будда включен в список вишнуитских аватар как девятое и последнее из *прошлых* нисхождений Вишну на землю. Сам факт *декларативного* введения этого образа в мифологию вишнуизма не столько выявляет степень буддийского влияния на формирующийся индуизм, сколько подчеркивает его способность к усвоению и трансформации неортодоксальных по отношению к нему представлений.

В учении об аватарах Вишну, как и в сложении мифологии Шивы, нашла свое выражение присущая индуизму тенденция к ассимиляции разнородных культов. Наличие в средневековых пуранах других, «неканонических» списков аватар свидетельствует о расширении этого процесса. Мессианская направленность большинства аватар — спасение человечества нисходящим на землю божеством — не противоречит их космогоническому смыслу: в своих воплощениях Вишну часто выступает как сила, возвращающая жизни гармонию. Оба эти аспекта объединены в сюжете о Калки Вишнуяшасе, последнем воплощении Вишну, которое относится, в отличие от остальных аватар, к будущему и вписано в позднюю концепцию четырех мировых периодов, юг. Появление Калки на земле знаменует начало нового Золотого века — Критаюги.

Впервые описанная в «Махабхарате» (в книге «Лесной», гл. 189), эта аватара обнаруживает параллели в христианской апокалиптической мифологии, в частности с Откровением Иоанна Богослова. Образ мессии имеется и в раннебуддийских источ-

никах. Как известно, мессианские представления были распространены у многих народов Древности, исторические условия существования которых порождали мечты о справедливом государе-спасителе, защитнике от иноземных поработителей (Жирмунский, 1961, с. 105). Северо-Западная Индия с древнейших времен нередко оказывалась под властью чужеземцев, и можно предположить, что вера в мессию имеет собственно индийские корни. Это не исключает, однако, возможного воздействия на оформление этой аватары Вишну типологически сходных ближневосточных представлений.

Помимо слияния нескольких божеств в одно — такова, например, история бога солнца Сурьи — существует еще одна особенность пополнения «биографии» мифологического персонажа. Для индуизма характерно отнесение к тому или иному божееству тех *деяний*, которые когда-то связывались с другими мифологическими фигурами. Так, сюжеты некоторых аватар Вишну (вепря, черепахи, рыбы) строятся так же, как и в «Шатапатха-брахмане», где эти облики принимает Праджapati.

Таким образом, одной из специфических черт сложения индуистской мифологии, какой она предстает в эпосе, является разнообразие *способов* подключения различных верований к магистральной линии ее развития. Если в вишнуйских аватарах локальные божества представлены как воплощения Вишну на земле, то в шиваизме возобладали иные формы ассимиляции разного рода представлений. С одной стороны, сформировались едва ли согласующиеся между собой различные манифестации центрального образа — аскет-йогин и Натараджа, царь танца; с другой стороны, местным богам был придан тот или иной «родственный» по отношению к Шиве статус. Неиндоарийская по своему происхождению Девы-Парвати, «Богиня-Горянка», стала супругой Шивы, дравидийский Муруган, юноша с копьем (Дубянский, 1985, с. 117–133), предстает новым для индуизма богом войны Скандой, его сыном. Черты мифологической циклизации свойственны, впрочем, и мифологии Вишну: так, Шри, богиня Царской Удачи, которая в Ведах ассоциировалась с Индрой, сливаясь с Лакшми, выступает в эпосе супругой Вишну.

Отъединенность друг от друга основных направлений индуистской веры послужила, возможно, одной из причин имеющей место в пуранах сугубо теоретической попытки объединить основные мифологические фигуры в понятие *тримурти*. Это понятие объединяет вседержителя Вишну, разрушителя мироздания Шиву и созидателя Брахму в качестве трех проявлений *единого* космического начала, так что образ *тримурти* имеет по существу четыре измерения.

Мифология индуизма, как следует даже из краткого ее описания, коренным образом отличается от ведийской. В ранг значительных выдвигаются божества, которые не были крупными (Вишну), а иногда и вовсе не были известны в Ведах (Сканда). По самой своей сути мифологические образы эпоса лишь косвенно связаны с ведийскими, так как основным источником их наполнения являются локальные культы и верования. Невозможно поэтому прочертить прямую линию мифологической эволюции, которая вела бы непосредственно от Вед к эпосу. С распространением индоариев по территории субконтинента, в процессе исторического изменения теистических воззрений на смену ведийскому многобожию приходит монотеизм, однако, и это необходимо подчеркнуть, по-видимому, *только* в пределах отдельного направления индуистской веры. Существенное отличие эпической мифологии от ведийской заключается также и в том, что в ней почти полностью изжита прямая связь мифологических персонажей с природными явлениями, вытесненная расширением их космогонических функций. Облик и мотивы поведения богов уподобляются гипертрофированно человеческим, и процесс антропоморфизации мифологических образов бли-

зок к своему завершению. Иллюстрацией этого процесса можно считать сложение образа бога-героя Кришны, главенствующего в «Махабхарате». Именно синтез локальных верований обеспечил индуизму жизнеспособность и притягательную силу среди широких слоев населения.

В центральных положениях мифологии эпоса исторически совмещаются различные по происхождению идеи. В эпической картине мира утвердился принцип, подходы к которому намечены уже в ригведийской космологии — в ее представлении о вертикальной трехчастности Вселенной. Наряду с этим в типологически поздних слоях эпического содержания встречается имеющее параллели в упанишадах упоминание о «ярусах» миров, расположенных один над другим (см., например, книга «Лесная», гл. 247). Предполагается, что в древней цивилизации долины Инда горизонтальная модель космоса включала четыре главных направления, причем каждое ассоциировалось со своим божеством (Волчок, 1972, с. 265–271). В эпической мифологии, в силу способности индуизма встраивать в свою космологическую систему персонажей Древности, утративших былое величие, также имеется схема распределения богов по сторонам света, в которой присутствуют четыре, а иногда и восемь богов-локапалов, Хранителей мира.

Индра, древний царь богов, причастный к судьбе эпических героев, покровительствует Восточной стороне. На Западе занимает постоянное место Варуна, лишившийся своего высокого положения и властвующий теперь над земными водами. Постоянно и местопребывание бога смерти Ямы — в Южной стороне. Обычно на Севере помещают край бога богатств Куберы, связанного с различными воинственными духами — якшами, гухьяками и др. (Sen, 1972). Бог Солнца по имени Сурья в более поздней космологической схеме, включающей восемь сторон света, властвует над Юго-Западом. Ведийский Сома, божество Луны и сакрального напитка того же названия, владеет Северо-Востоком. Сохраняя, подобно богам светил, определенную связь с обозначаемыми природными феноменами, божества стихий — Агни-Огонь и Ваю-Ветер — занимают соответственно Юго-Восток и Северо-Запад.

Схема распределения богов-локапалов по горизонтали не отличается единообразием, представленный здесь довольно распространенный ее вариант позволяет увидеть принцип размещения древних мифологических фигур в космологии индуизма и показать связь эпической традиции с образами ранней мифологии.

Уже в «Ригведе» присутствует идея повторяемости ситуаций, когда хаос противостоит организованному мирозданию. Согласно воззрениям эпоса, детально развитым в пуранах, мир не является созданным раз и навсегда. Вселенная в своем существовании проходит огромные циклы, каждый из которых включает по три стадии — возникновение, становление и гибель. В основе восприятия бесконечной череды однотипных циклов лежит представление о четырех югах — периодах времени внутри каждого цикла. Каждый космический «день» начинается воссозданием Вселенной, а наступление космической «ночи» означает полную аннигиляцию мироздания. Уничтожение мира, согласно восходящим к глубокой древности представлениям, иногда связывается с его поглощением антропоморфным существом, как, например, в сюжете о Нараяне-Кришне из «Махабхараты» (Невелева, 1987, с. 97–129).

Система четырех юг типологически сопоставима с четырьмя веками древнегреческой и древнеиранской космогонии. Критаюга, «Золотой век» человечества, исполнена совершенства. Каждая из варн соблюдает свои обязанности, люди добродетельны, их век долог и счастлив. Земная жизнь в Критаюгу описывается как небесная благодать (Махабхарата, 1987, с. 302–304, 381–383, 392–394). Сходством с описанием Золотого века отмечено и правление добродетельных царей.

В следующую югу — Двапара происходит падение нравов, которое усугубляется во времена Третаюги, а к исходу последней, четвертой юги — Кали мир стремительно клонится к упадку, воцаряется беззаконие. В древнеиндийских вариантах мифа о *пралае* упоминается последовательность гипертрофированных природных факторов, приводящих к вселенской катастрофе: семь нещадно палящих солнц вызывают многолетнюю засуху, поднимается ураганный ветер, начинается пожар, который гасится ливнем, порождающим наводнение (см. в книге «Лесной» главу 186). Подробным описанием бедствий конца света подчеркивается морализаторская направленность эсхатологического учения индуизма. Мрачные предсказания будущего Вселенной отражают, по-видимому, критическое состояние общественной мысли в условиях, когда религиозные установления индуизма соприкоснулись с еретическими по отношению к брахманской ортодоксии учениями буддизма и джайнизма⁸.

Мифологию «Махабхараты» было бы целесообразно в дальнейшем рассмотреть под углом зрения концепции Я.В. Василькова о трех историко-типологических слоях эпического содержания: архаическом, классико-героическом и позднем, религиозно-философском (Васильков, 2010, с. 5–41). Вполне возможно, что в мифологии эпоса как целом также совмещаются по принципу «смешанного культурного слоя» (Я.В. Васильков) три аналогичные страты. Первый, условно — архаический, слой представлен, например, вопреки неизбежной их трансформации, памятью о древнейших божествах и связанных с ними воззрениях. Другой слой эпической мифологии связан, возможно, с героизацией Кришны и демоноборческих деяний трех «великих» богов — Вишну, Шивы и Брахмы. Третий же слой косвенно присутствует в различных религиозно-философских доктринах, по существу преодолевающих мифологию как таковую.

Для того чтобы применить в перспективе концепцию Я.В. Василькова к анализу мифологии «Махабхараты», можно предложить следующую структурно-типологическую *методику*.

Понятие «мифологическая функция» обобщает ту идейную нагрузку, которая выделяет данную фигуру в системе других. В это понятие входят определяющие черты образа, его символизм: например, Яма — бог смерти и правосудия, гандхарвы — небесные певцы и музыканты, Гаруда — царь птиц и символ Вишну. Персонификация того или иного явления прямо соотносится с мифологической функцией персонажа: так, Вишвакарман — зодчий, олицетворение идеи небесного созидания; ракшасы — оборотни, силы зла, вредоносные для людей.

Трансформация того или иного образа определяется эволюцией его мифологической функции: так, Варуна проходит путь от верховного стража миропорядка в Ведах до незначительного эпического божества, владыки вод. Комплексный характер мифологической функции выражается в наличии различных, иногда взаимоисключающих ее аспектов. В ряде случаев, однако, точнее было бы говорить не столько об основном и побочном аспекте одной и той же функции, сколько о различных функциях, так как аспекты образа настолько разошлись, что связь их не самоочевидна: например, Индра — царь богов и одновременно тождественное Парджанье божество дождя; Шива — символ подвижничества и бог разрушения.

В соответствии с задачами повествования возможна синхронная подмена как функций, так и их основных и побочных аспектов. Например, божества стихий Агни и Ваю могут рассматриваться и как отдельные персонажи с соответствующими каче-

⁸ К примеру, о почитании буддийских реликвариев говорится как о признаке варварства (Махабхарата, 1987, с. 392).

ствами, и как Хранители сторон света, и как олицетворение «великих элементов». Большинство эпизодов, связанных с Куберой, представляют его как владыку, главу якшей и ракшасов, тогда как на основную функцию бога богатств указывается лишь косвенно — именами-эпитетами, описанием его дворца и т.п. Аналогичное явление можно наблюдать и в диахронии: функция того или иного божества, кажущаяся в эпосе второстепенной, ранее выступает как существенная (Парджанья как бог грозового дождя, иногда сливающийся с Индрой).

В мифологической картине эпоса функция каждого образа связана взаимодействием с функциями других фигур, так что изменение функции одного из персонажей влечет за собой эволюцию функций сопряженных с ним мифологических явлений, реалий. Так, Шива — огонь в его грозном аспекте, и древний миф говорит о нем как о Спалившем Трипуру, «Тройной город» демонов. Однако, согласно общей тенденции классического эпоса, каким является «Махабхарата», название Трипура может осмысливаться как имя убитого Шивой демона. С утверждением Индры в качестве бога-воителя усиливается антропоморфность его противников: Вритра, Вала превращаются в демонов. В Ведах маруты — могучие боги-ветры, сопровождающие царя богов Индру, но вместе со снижением его роли они становятся небесной параллелью вайшьев, «третьего сословия». В явлении параллелизма функций разных персонажей также могут быть условно выделены два плана — синхронии и диахронии: так, и Яма, и Дхарма, оба называемые Дхармараджа (Царь дхармы), олицетворяют (правда, в разной мере) идею Закона; ту же самую функцию несет и ведийский Варуна.

Сходство или пересечение функций различных мифологических образов служит иногда причиной их контаминации. В зависимости от степени завершенности такую контаминацию можно считать частичной, равной подмене, или же полной. Брахма зовется в эпосе Дхатри и Видхатри, но это могут быть и три самостоятельных персонажа; Индру называют Парджанья, но последний фигурирует и как отдельное божество. Примером полной контаминации можно считать слияние богов Солнца — Савитара, Вивасвана, Бхаги и Пушана — в образе Сурьи. Особый случай относительно параллелизма функций — наличие среди мифологических фигур эпоса так называемых «антиподов-аналогов»: таковы Ману и Яма, Брихаспати и Ушанас, Вишвакарман и Майя. Эти персонажи связаны определенного типа противопоставлением: Ману — первый из живущих, тогда как Яма — первый из умерших, при этом каждый открыл свой путь для людей; Брихаспати и Ушанас — военные наставники, принадлежащие первый — миру богов, второй — миру демонов; с теми же противоположными мирами связаны соответственно зодчие Вишвакарман и Майя. Существование подобных мифологических пар объясняется, очевидно, структурным сходством «симметричных» миров эпической космологии: мира живущих и мира мертвых, мира богов и мира демонов. Сходство функций персонажей-антиподов в силу сущностной их противоположности не может завершиться слиянием. Эпос конструирует миры богов и демонов как противостоящие человеческому миру, но в определенном смысле подобные ему, и значительная роль антропоморфизма в их описании увеличивает значение мифологического уровня текста.

Таков в самых общих чертах сложный мир древнеиндийской эпической мифологии, открытый дальнейшему исследованию с целью уточнения его генетических истоков и типологической специфики. Изучение синхронных и диахронических взаимосвязей внутри этой системы должно способствовать обнаружению конституирующих для содержания, стилистики и композиции «Махабхараты» мифологических моделей.

Литература

- Альбедиль М.Ф.* Забытая цивилизация в долине Инда. СПб., 1991.
- Альбедиль М.Ф.* Индуизм: творящие ритмы. СПб., 2004.
- Атхарваведа (Шаунака) / Пер. с ведийского яз., коммент., вступит. ст. и приложения Т.Я. Елизаренковой. Т. 1. М., 2005.
- Атхарваведа (Шаунака) / Пер. с ведийского яз., коммент., вступит. ст. и приложения Т.Я. Елизаренковой. Т. 2. М., 2007.
- Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. Пер. с чешского М., 1969.
- Бонгард-Левин Г.М.* К проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации (индоарии и местные субстраты) // Вестник древней истории. 1979. № 3.
- Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
- Бонгард-Левин Г.М.* Этнические процессы в Индостане III–I тысячелетия до н.э. // Этнические проблемы Центральной Азии в древности. М., 1981.
- Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985.
- Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977.
- Васильков Я.В.* Мифы древней Индии // Индия 1980. Ежегодник. М., 1982. С. 281–296.
- Васильков Я.В.* Миф, ритуал и история в «Махабхарате». М., 2010. С. 42–96.
- Васильков Я.В., Невелева С.Л.* «Махабхарата» и проблемы традиционного культурного наследия Индии // Культурное наследие Востока. Л., 1985. С. 59–65.
- Васильков Я.В., Невелева С.Л.* Ранняя история эпического сравнения (на материале VIII книги «Махабхараты») // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988. С. 152–175.
- Волчок Б.Я.* Протоиндийские божества. Сообщение об исследовании протоиндийских текстов // Proto-Indica: 1972. Ч. 2. М., 1972. С. 246–304.
- Дандекар Р.Н.* От Вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. М., 2002.
- Древо индуизма. М., 1999 (Культура народов Востока. Материалы и исследования).
- Дубянский А.М.* О некоторых религиозно-мифологических представлениях древних тамиллов в связи с культом Муругана // Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985. С. 117–133.
- Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
- Жирмунский В.М.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.–Л., 1961.
- Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М., 1996.
- Кёйтер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Культура Древней Индии. М., 1975.
- Махабхарата. Книга третья, Араньякапарва (Лесная) / Пер. с санскр., предисл., коммент. и толк. словари Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Наука, 1987.
- Махабхарата. Книга десятая, Сауптикапарва (Об избииении спящих воинов); Книга одиннадцатая, Стрипарва (О женах) / Пер. с санскр., коммент. и статьи / Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998.
- Махабхарата. Заключительные книги (XV–XVIII) / Пер. с санскр., коммент. и статьи. Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. СПб.: Наука, 2005.
- Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. Пантеон. М., 1975.
- Невелева С.Л.* Истоки индуизма // Индия 1984. Ежегодник. М., 1985. С. 189–215.
- Невелева С.Л.* Контекстные связи эпической шлоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987. С. 97–129.
- Невелева С.Л.* Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991.
- Невелева С.Л.* «Моление о даре» (типология эпического гимна) // Стхапакашраддха. Сб. статей памяти Г.А. Зографа. СПб., 1995. С. 235–256.
- Невелева С.Л.* О содержании «Сауптикапарвы» // Махабхарата. Книга десятая, Сауптикапарва (Об избииении спящих воинов); Книга одиннадцатая, Стрипарва (О женах) / Пер. с санскр., коммент. и статьи. Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998. С. 109–132.

- Невелева С.Л. О чужеродности «Маусалапарвы» в составе «Махабхараты» // Махабхарата. Заключительные книги (XV–XVIII) / Пер. с санскр., коммент. и статьи. Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. СПб.: Наука, 2005. С. 137–152.
- Невелева С.Л. Эпическое текстосложение II («Другой» Кришна) // Вестник СПбГУ. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. Вып. 4. СПб., 2009. С. 72–88.
- Невелева С.Л. «Другой» Кришна (Махабхарата. Книга XVI, Маусалапарва) // Невелева С.Л. Махабхарата. Художественный язык древнеиндийского эпоса (Исследование). СПб., 2010. С. 238–260.
- Невелева С.Л. Махабхарата. Художественный язык древнеиндийского эпоса (Исследование). СПб., 2010.
- Норман Браун У. Индийская мифология // Мифологии древнего мира. СПб., 2005. С. 245–299.
- Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония). М., 1968.
- Ригведа. Избранные гимны / Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1972.
- Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989.
- Ригведа. Мандалы V–VIII / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1995.
- Ригведа. Мандалы IX–X / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999.
- Сыркин А.Я. К характеристике индуистского пантеона // Труды по востоковедению. Т. 2. Тарту, 1973. С. 148–189.
- Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб., 1998.
- Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- Bailey G. Mythology of Brahmā. Delhi, 1983.
- Banerjea J.N. The Development of Hindu Iconography. Calcutta, 1956.
- Basham A.L. Studies in Indian History and Culture. Calcutta, 1964.
- Bhattacharji S. The Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas. Cambridge, 1970.
- Biardeau M. Hinduism. The Anthropology of a Civilization. Delhi, 1994.
- Bosch F.D.K. The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism. The Hague, 1961.
- Chatterji S.K. Indianism and the Indian Synthesis. Calcutta, 1953.
- Danielou A. Hindi Polytheism. L., 1964.
- Doniger O'Flaherty W. Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva. L., 1973.
- Dumézil G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles, 1958.
- Dumézil G. Mythe et Epopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P., 1968.
- Eliade M. Patterns in Comparative Religion. L., 1971.
- Eliot Sri Ch. Hinduism and Buddhism. Vol. 1–3. L., 1921.
- Gonda J. Aspects of Early Viṣṇuism. Utrecht, 1954.
- Gonda J. Change and Continuity in Indian Religion. The Hague, 1965.
- Gonda J. Vedic Literature // History of Indian Literature. Wiesbaden, 1975.
- Gonda J. Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison. New Delhi, 1976.
- Gopal L. Non-aryan Contributions to Indian Culture // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. II тысячелетие до н.э. М., 1981.
- Hiltebeitel A. The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata. Ithaca–London, 1976.
- Hopkins E.W. The Religions of India. Boston, 1895.
- Hopkins E.W. The Great Epic of India. Its Character and Origin. N. Y., 1901.
- Hopkins E.W. Epic Mythology // Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. Bd III, 1Heft B. Strassburg, 1915.
- Keith A.B. Indian [Mythology] // The Mythology of All Races. Vol. 6. N. Y., 1964.
- Knappert J. Indian Mythology. An Encyclopedia of Myth and Legend. Delhi, 1992.
- Kuiper F.B.J. Ancient Indian Cosmogony. Essays. Delhi, 1983.
- The Mahābhārata / For the first time crit. ed. by V.S. Sukthankar. Vols. 3, 4. Poona: BORI, 1942.
- The Mahābhārata / Transl. and ed. by J.A.B. van Buitenen. Vol. III. Book 4: Virāṭaparva. Chicago, 1978.
- Mahābhārata: Myth and Reality. Differing Views. Delhi, 1985.

-
- Renou L.* The Religion of Ancient India. L., 1953.
Renou L. Hinduism. L.–N. Y. 1963.
Sen S. On Yakṣas and Yakṣa Worship // India Maior. Congratulatory Volume Presented to J. Gonda. Leiden, 1972. P. 187–195.
Thomas P. Epics, Myths and Legends of India. Bombay, 1958.
Walker B. Hindu World. An Encyclopaedic Survey of Hinduism. Vol. 1–2. L., 1968.
Zimmer H. Myth and Symbols in Indian Art and Civilization. N. Y., 1947.

Summary

S.L. Neveleva

The Old Indian Epic Mythology: Main Characteristics

This article deals with the modern scientific views on different aspects of the old Indian mythology, as represented by *Mahābhārata*. The knowledge of the specific characteristics of the epic contents helps us to understand the main ideas, subjects, plots and characters of the subsequent Indian literature and art as well as those of the adjacent countries. There is evidence that the *Mahābhārata* bears certain resemblance to another ancient Indian epic, the *Rāmāyaṇa*, as far the treatment of the mythological characters is concerned. Therefore conclusions drawn on the basis of the former text could be applied to the latter.